تقويم الفكر الحركي للتيارات الاسلامية دراسة موجزة

عبدالله فهد النفيسي
كلية التجارة والاقتصاد والعلوم السياسية
قسم العلوم السياسية - جامعة الكويت

مقدمة

تُمثِّل الظاهرة الإسلامية قَلقَاً مشتركاً للأنظمة السياسية العربية لأسباب عديدة، سوف نعرض لها في متن هذه الورقة . ويتفرع عن هذا القلق سلسلة من الإجراءات التعسفية والقمعية، سنلاحظ آثارها الجمّة على مضامين الفكر الحركي الذي تتبنّاه التيارات الإسلامية. ومن المهم لأي راصد لفكر التيار الإسلامي أن يضع جدلية العلاقة مع الأنظمة السياسية العربية دائماً في بؤرة الاعتبار، لفهم الجذور الاجتماعية واليومية للاجتهادات الانفعالية التي بلورتها حالة الاستضعاف والاضطهاد التي عاشتها التيارات الإسلامية، خاصة في مراحل التكوين. لقد عجزت النظمة السياسية العربية والإسلامية في أغلب دولنا عن إنجاز التنمية المطلوبة، أو صيانة الاستقلال الوطني، أو تحقيق العدل الاجتماعي، أو تعميق الأصالة الحضارية، ولهذا السبب - لم تتمكن من تعزيز مصادر شرعيتها - وبفقدان الشرعية المتينة للنظم السياسية العربية والإسلامية على العموم، وفي غياب الإنجاز التنموي، وتبلور كل سمات التبعية المتطرفة والتفاوت الطبقي الصارخ بين فئات المجتمع العربي والإسلامي، وتمكن كل صور المسخ الحضاري (اللغوي، والروحي، والمناقبي، والأدبي) وانتشار وشيوع لافتات الاستفزاز اليومي للجماهير المسلمة، لهذه الأسباب مجتمعة وضاغطة بدأت إرهاصات الفكر الحركي الإسلامي تأخذ مساراتها وتتشكل أطرها، وفقاً للظروف الزمانية والمكانية.

وبالرغم من فشل النظم السياسية في مجالات التنمية والاستقلال والعدالة الاجتماعية فهي لاتتردد في توظيف الدين الإسلامي لمباركة حالة التخلف والتبعية

والتجزئة والتفاوتات والاختلالات الاجتماعية البارزة، مما يشوه المضامين الفعلية للإسلام، ليس هذا فحسب، بل أصبح التفرّد بالسُّلطة، وانتشار ظاهرة الاستبداد والإرهاب، والقمع في أغلب الدول العربية والإسلامية، أمراً يومياً وطبيعياً. وحتى في الدول التي تحرص على (الشكل الديمقراطي) دون المضمون، نلحظ جهداً رسمياً بارزاً في محاصرة الظاهرة الإسلامية، والقوى الممثلة لها، لكي تظل خارج العملية السياسية، ولكي تبقى في عداد القوى المحجوبة عن الشرعية. هذه الحالة العامة من النفي والمحاصرة والمكابرة والإصرار من طرف الأنظمة السياسية العربية والإسلامية على توظيف الدين الإسلامي توظيفاً كاريكاتوريًا لتعزيز شرعيتها، مع غياب كل فرص التعبير والتغيير السياسيين، ومع مباشرة الإرهاب والاضطهاد لكل رأي معارض، هو الذي دفع ويدفع بعض التيارات الإسلامية لأشكال من العنف والغلو، كردة فعل لعنف آلة الدولة، وللتطرفّ الدنيوي الذي يظهر على رسميّتها. وبعنف بعض التيارات الإسلامية - والذي شرحنا آنفاً أسبابه ومسوغاته - تلجأ الدولة إلى تجريم الظاهرة الإسلامية والقوى الممثلة لها، وتوكيل الأجهزة الأمنية لمعالجتها، على اعتبار أنها ظاهرة (انحرافية - إجرامية) ويدخل بذلك المجتمع السياسي العربي الإسلامي في حلقة شرّيرة لانهاية لها من التقاطب العنيف.

وهناك سلسلة من الأسباب التي تُفاقم وضعية التيارات الإسلامية، وتمهد لاستمرار اصطدامها بالنظم السياسية العربية والإسلامية. من هذه الأسباب تزايد عمليات التغريب والعلمنة في الدول العربية الإسلامية على كل مستوى: التعليم، والفكر، والقيم، والسياسات العامة، بما يظهر (النظام) معادياً للظاهرة الإسلامية وجذورها: الفكرية، والقيمية، والحضارية. قد يكون كذلك من الأسباب التي تحرك حدّة التيارات الإسلامية: عمليات الهجرة الواسعة من الأرياف إلى المدن، التي عادة ما ترافق التنمية المتسارعة، والتحديث الواسع والعشوائي الحاصل في عموم الأقطار العربية والإسلامية: ومن الملاحظ أن المدن العربية والإسلامية غير قادرة على استيعاب هذه الهجرات الواسعة، فتتحول إلى أحزمة من الفقر والعوز والبطالة، حيث تتحول عملياً إلى حقول مناسبة لعمل التيارات الاسلامية، ويصير (الدين) في مُحصّلة الأمر ملاذاً آمناً لجماهير المحرومين. من ضمن الأسباب أيضاً: ضعف قوى المعارضة غير الإسلامية (الليبرالية أو العيارية)، وانكفائها على ذاتها داخل المدن، وضعف وضمور قاعدتها الاجتماعية، وعدم فعالية خطابها السياسي،

مما يترك الساحة شبه خالية للتيارات الإسلامية، لتجنيد كم هائل من المؤازرين والأنصار. طبعاً تشكل الثورة الإسلامية في إيران عاملاً إقليمياً ودولياً أساساً في إنعاش الظاهرة الإسلامية والتيارات المثلة لها، إذ تحولت إيران ـ بعد الثورة ـ إلى حضن دافىء للتيارات الإسلامية، تمدها بالدعم المادي والأدبي الذي تحتاجه، وانعكست المواقف الإيرانية على علاقات عدد غير قليل من التيارات الإسلامية بالأنظمة العربية والإسلامية، وبالأخص في العراق ومصر والسودان.

هزيمة 1967 كانت هزيمة للمشروع (القومي العربي) ممثلاً بجمال عبد الناصر ونظامه، ولذا فلقد عقب الهزيمة فراغ سياسي كبير، كان مقدراً أن تملأه التيارات الإسلامية باندفاع منقطع النظير في مطالع السبعينات.

من الممكن كذلك إدراج زيارة الرئيس السادات للقدس، وتنازلاته المُهينة للطرف الإسرائيلي، وما عقب ذلك من اتفاقيات كامب ديفيد، والشعور بالمرارة التي سببّتها عربياً وإسلامياً ضمن الظروف والعوامل التي ساعدت على شحذ التيارات الإسلامية وتوليدها سياسياً، ووضعها في بؤرة المواجهة مع النظام. ولايمكن أن نستبعد أثر العائدات النفطية بعد 1973 على التيارات الإسلامية في العالم، إذ دأبت السعودية ودول الخليج العربية في السبعينات – وبنشاط – في دعم المراكز الإسلامية التي تنشط من خلالها التيارات الإسلامية. زد على ذلك البعد العالمي لظاهرة الإحياء الديني، فمن الملاحظ أن عالمنا يعيش ظاهرة (إحياء روحي) فرؤساء الولايات المتحدة: ريجان، وبعده بوش، اعتمدا على الدين كأحد المكونات الرئيسية في حملاتهم الانتخابية، وينتعش دور الفاتيكان في أفريقيا وآسيا وأميركا اللاتينية، ولايمكن أن نغفل الأدوار الهامة التي تقوم بها الأحزاب المسيحية (الديمقراطية والاشتراكية) في القارة الأوروبية. وإذا تفحصنا الساحة الإسرائيلية لاحظنا تنامي وبروز الحركات الدينية مثل (شاس – حماة التوراة الشرميين، وأغودات إسرائيل – رابطة إسرائيل – والمعذال – الجبهة الدينية القومية – وديغل هاتوراه – علم التوراة).

وقد تمكنت هذه الأحزاب الدينية في إسرائيل من الحصول على 18 مقعداً في انتخابات الكنيست نوفمبر 1988. هذه الشبكة من العوامل لا شك ساعدت على انتعاش الظاهرة الإسلامية، والتيارات المثلة لها، بحيث دفعت تلك التيارات إلى

بؤرة المواجهة مع (النظام العربي) ولاشك أن ذلك انعكس على الفكر الحركي لتلك التيارات.

سيتركز الاهتمام في هذه الورقة على بعض المحاور التي تُشكّل - المفترض ذلك - أساسات هامة في الفكر الحركي لأي تيار ذي أهداف وتصورات سياسية. ونستطيع أن نختصر هذه المحاور بالنقاط الخمس التاليات: مفهوم الحرية، ومفهوم الدولة، وتركيب مؤسسات الدولة على أساس وحدة المفهومين، والنموذج التطبيقي الذي يسترشد به التيار، ثم بعض النماذج البرنامجية. وسوف أعالج ما أمكن تطبيق هذه المحاور على أربعة تيارات إسلامية متمثلة بحزب التحرير، والإخوان المسلمين وتنظيم الجهاد، وحزب الدعوة.

ولقد اخترت هذه التنظيمات لأنها لاتقصر نشاطها في قطر واحد، بل يمارس بعضها نشاطاً واسعاً ما بين نواكشوط وجاكارتا، ثم أن لهذه التنظيمات تاريخها السياسي، ووثائقها السياسية، وتصوراتها، وأفكارها العامة، ذات الدلالات السياسية المرتبطة بأهدافها.

حزب التحرير: مشروع الدولة

برغم تركيز الحزب على (الفكر) وإهماله البارز لموضوع التربية لم يظهر في وثائق الحزب (كتاب الدوسيه والدستور الإسلامي) اهتماماً بموضوع الحرية كمفهوم وكمُشْكل سياسي، يتفرع عنه عّدة مشكلات في مجال: الحكم، والاجتماع، والاقتصاد، والحقيقة أن هذا المجال (البحث في الحريات) مهمل ليس فقط في أدبيات حزب التحرير، بل حتى في كل الأحزاب الإسلامية، بالرغم من أن جُلّها هي ضحية لمشكلة الحرية في مجتمعنا العربي والإسلامي، ومن يتصفح (الدوسيه) ليستقريء الفكر الحركي للحزب (خاصة وأن الحزب يُلزم أعضاءه بتبني ما فيه من أفكار، أي يعتبر بيانا ووثيقة حزبية) لا يلحظ أدنى عناية بموضوع الحرية كمفهوم تتفرع عنه العديد من المؤسسات السياسية. ويبدو أن الحزب - وهذا ما يمكن قراءته بوضوح في كتاب (الدوسيه) - قد حدّد مهمّته فقط في نشر الأفكار، دون تطبيقها، فتطبيق الأفكار موكول إلى الدولة التي يُزمع الحزب إقامتها. وبالطبع ذلك مرهون بنضج (الصراع الفكري) الذي يعمل الحزب على اشتعاله بين الناس[1]. من هنا لايرى الحزب القيام بأي عمل من أعمال الدعوة إلى: الصلاة، أو الصيام، أو غير ذلك، لأن ذلك - حسب الدوسيه - من مهام الدولة الإسلامية التي لم تقم[2].

ومن الغريب أن يطنب الدوسيه في التحريم على أعضائه الاعتقاد بعذاب القبر، وظهور المسيح الدجال، لأن أحاديثها - حسب تعبيره - ظنيّة الدلالة، مع إهمال تام لقضية هامة كقضية الحرية (التعددية السياسية - الأقليات السياسية والدينية - حدود السلطة. . . الخ)[3].

تتلخّص نظرية حزب التحرير في العمل الإسلامي في أن الطريق إلى (دولة الإسلام) هي عن طريق إعادة الثقة بـ(أفكار الإسلام)، وذلك عن طريقين: العمل الثقافي، والعمل السياسي[4]، فلابد أولاً من تثقيف ملايين من الناس تثقيفاً جماعياً بالثقافة الإسلامية، وتوليد الصراعات الفكرية بينهم على هذا الأساس. ومن المهم أن يبادر الحزب في هذه المرحلة لتقلد دوره في الصراع الفكري، من حيث التصدّر للمناقشة، والرد على الشكوك، والحصول على التأييد. ومع استمرار العمل الثقافي لابد على الحزب أن يستكمل الجهد في العمل السياسي من خلال رصد الحوادث والوقائع وتوظيفها لصالح (أفكار الإسلام) . وعندما يشتد الصراع الفكري ويستعر ويكون الحزب في بؤرته تنضج العوامل الموضوعية لبروز (الخليفة) الذي يتولى قيادة (الدولة الإسلامية) فمتى وجد الخليفة فقد وجدت الدولة الإسلامية، (لأن الدولة الإسلامية هي الخليفة)[5] حسب تعبير الحزب، ويؤكد الحزب على (طلب النُّصْرة) ممّن بيدهم السُّلطة، وذلك عن طريق إقناعهم بالفكرة. ولقد طلب الحزب فعلاً من العقيد القذافي تسليمه الحكم، لإعلان الخلافة سنة 1978[6]. وهكذا نجد أن الحزب لا يعير التربية أية أهمية، ويركز على تثقيف أفراده والجمهور بأفكار الإسلام، وليس بسلوكياته وأخلاقياته. لا، بل إن الحزب يرى أن الجمعيات الأخلاقية التي تدعو الناس للتمسُّك بالأخلاق الحميدة تشكل خطراً على مسعاه في إقامة الدولة الإسلامية، لأن هذه الجمعيات - يرى الحزب - قد نفّست عاطفة الأمة بالأحاديث المطوّلة المكررة عن الأخلاق. ويؤكد الحزب أن عموم الناس ينطلقون من فهم مغلوط لكثير من الآيات والأحاديث التي تتحدث عن الأخلاق، مثل (وأنك لعلى خلق عظيم) أو (إنّما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق)، فيقولون: أن ما ورد في الآية هو وصف لشخص الرسول ﷺ، وأن ما ورد في الحديث هو صفات الفرد لا الجماعة[7]، كما يرى حزب التحرير أن الجماعات الإسلامية المتعددة - والتي تعمل في حقل الدعوة تشكل خطرًا عظيماً على الإسلام والمسلمين، حيث هي - مع غموض الفكرة التي تحمل، وعجز الوسائل التي تستعين بها - تتحول إلى مُتَنفّس

للعاطفة الإسلامية، بدل أن يترك المسلمون لكي يصلوا إلى حالة الانفجار في مواجهة الأحداث[8]، ولذا يرى الحزب أنه لابد من التركيز على النهوض الفكري وإيجاد الثقة بأفكار الإسلام من حيث هي أفكار، وأن سبب انهيار الدولة الإسلامية هو الضعف الفكري.

وهكذا نجد أن الحزب أصيب بداء التضخم الفكري من كثرة تشديده وغلوه في مقولته الرئيسة: إن [إنقاذ الأمة إنما يكون بالثورة الفكرية] وإن النهضة لاتكون إلّا بالفكر. ويرى النبهاني - مؤسس الحزب - أن الحركات الإسلامية التي سبقت الحزب تاريخياً (ويشمل بذلك - وربما يقصد بالذات - جماعة الإخوان المسلمين التي سبقت حزبه باثنين وعشرين سنة) محكوم عليها بالانقراض والخمود، لاعتمادها على الحماس المجرد[9] وبرغم تبشيره بالصراع الفكري منذ نشأته سنة 1950 وبأن الصراع سوف يؤدي لتسلم الحزب للحكم عاجلاً، إلّا أن المدة التي قررها الحزب مراراً انتهت، ولم يصل الحزب لسدة السلطة في أي قطر إسلامي.

ينفرد حزب التحرير عن باقي الجماعات والحركات والأحزاب الإسلامية بوضوح تصوراته السياسية، وحشده الحزب بكل مؤسساته وانخراطه في العمل السياسي المباشر، وهذا يتضح من (الدستور) الذي وضعه للدولة الإسلامية التي يروم قيامها. يتكون مشروع الدستور من 182 مادة وقد تم تقسيمه إلى عدة أقسام: رئيس (خليفة)، ومعاونين، وولاة، وقضاة، والجهاز الإداري، والجيش، ومجلس الشورى. وتناول بالتفصيل مهام تلك الأقسام[10] ومن الواضح لقارىء المشروع شغف الحزب بموضوع الخلافة والخليفة، من حيث رمزّيتهما لكيان الإسلام المادي، خاصة وأن الحزب يرى أن الدولة الإسلامية قامت منذ أول يوم للهجرة حتى سقوط الدولة العثمانية في 1918، وأن الأمة الإسلامية خلال كل تلك الفترة كانت (أعلى أمة في العالم: حضارة، ومدنية، وثقافة، وعلما... وكانت وحدها زهرة الدنيا، والشمس المشرقة بين جميع الأمم، طوال هذه المدة)[11] ورغم تفصيل الدستور في ضرورة قيام مجلس الشورى إلا أن الحزب جعل مشورة (مجلس الشورى) مُعلمةو وليست مُلزمة فيما يتعلق بشؤون الخارجية والمالية والجيش[12]. ويتوسّع الدستور في منح المرأة حقوقها الاجتماعة والسياسية، وفي نفس الوقت نجد بعض مواده تؤكد على أنها - أي المرأة - في الأصل أم وربّة بيت، وعرض يجب أن يُصان، وأن الأصل أن ينفصل الرجال عن النساء في المجتمع الإسلامي. (مواد 34 -

35). كيف نوفق بين هذا وذاك؟ لا يوضح الحزب. وفيما يتعلق بالنظام الاقتصادي والملكية الفردية والجماعية يؤكد الدستور في المادة 38 أن الأصل في الملكية للأشياء تعود للجماعة، لأنها مستخلفة فيها عن الله، ولاتكون الملكية للأفراد، إلا بإذن الشارع، كما يؤكد في المادة 39 بأنه تتحقق الملكية العامة في كل مكان من مرافق الجماعة، وما هو من الضروريات للحياة العامة. وفي المادة الثانية والأربعين يمنع الحزب كنز المال، ولو أخرجت زكاته، وفي المادة الخامسة والخمسين يمنع فتح المصارف، ولايكون إلّا مصرف الدولة. وفي المواد السابعة والخمسين، والثامنة والخمسين، يتأكد إشراف الدولة على الزراعة والصناعة. والحقيقة أن هذه المواد ملفتة للنظر، لشدة تقاطبها بين التخلّف والتقدم، وخاصة في موضوع المرأة، حيث يبيح لها حرية التصرف المالي، والاشتغال بالوظائف العامة، وتولى مناصب القضاء، وفي نفس الوقت تؤكد بعض مواد الدستور نفسه (34 - 35) أن الأصل هو عدم اختلاط المرأة بالرجل، وأن المرأة ينبغي أن تكون في البيت، وفي الناحية السياسية يلاحظ أن الدستور ركزّ السلطة بيد الخليفة كثيراً، بحيث يتضاءل أمام ذلك دور مجلس الشورى. من ناحية أخرى يُبدي الحزب تفهماً واضحاً للتعددية السياسية ضمن الدولة الإسلامية، بحيث تنص المادة التاسعة عشرة من الدستور على الآتي: [للمسلمين الحق في إقامة أحزاب سياسية، لمحاسبة الحكام، أو للوصول إلى الحكم عن طريق الأمة] كما تنص المادة الثانية والعشرون على حق غير المسلمين في عضوية مجلس شورى الدولة الإسلامية[13].

من الواضح - إذن - مساهمة الحزب الهامة في بلورة أفكاره ومفاهيمه عبر مشروع (الدستور)، وهي وثيقة على علاّتها تمثل جهداً منهجياً في تحديد وبلورة حزمة من المفاهيم في الدولة والمجتمع والأخلاق. كذلك يتضح من الاطلاع على وثائق الحزب وكتبه أنه يجعل من قضية الدولة المحور المركزي لعمله، ربما إلى درجة المغالاة، بحيث أهمل الجوانب الأخرى التي تصب في النهاية في مشروع الدولة، ونقصد الجوانب الأخلاقية والروحية والسلوكية في الأمة. وبالرغم من محاولات الحزب العديدة في (طلب النُّصرة) وهو مفهوم بدائي جداً في العمل السياسي المعاصر، نقول بالرغم من ذلك فإن الحزب يضم عداء ثابتاً لكل التيارات الوطنية والقومية والإسلامية في الوطن العربي، مما جعله حزباً معزولاً، ولايتمتع بعلاقات سياسية جيدة، مما حال دون تشكله ونضوجه في صيرورة شعبية.

الإخوان المسلمون: الإصلاح الاجتماعي المتكامل

تأثر الفكر الحركي لدى جماعة الإخوان كثيراً بمراحل تطور الجماعة وصراعها مع العساكر في مجلس قيادة الثورة. ومن الممكن القول: إن مرحلة المؤسس حسن البنّا رحمه الله كانت من المراحل (1928 - 1949) التي وضح فيها الجهُد والبلورة الفكرية التي كانت خلفه. ومن يستعرض كتابات المؤسس البنّا رحمه الله ويدرس الخطوات التي كان يخطوها يدرك أن الرجل كان يتمتع بفكر حركي وتنظيمي وكان يعرف مايريد، وما هو الممكن والمستحيل، وما هو المهم والأهم. ومن الممكن تقسيم فترة البنّا إلى ثلاث مراحل. لكل مرحلة طبيعتها وفكرها وهدفها التي تروم تحقيقه.

فالمرحلة الأولى: كانت 1928 - 1939 وهي **مرحلة التعريف** بالجماعة، ومبادئها العامة وشعاراتها، من خلال المحاضرات والدروس، وإصدار المجلات (الإخوان المسلمون والنذير) وإصدار الرسائل، والاتصال بالخارج، للتعريف بالجماعة. (الجزائر، واليمن، وسوريا، والجزيرة العربية)[14](عبد الخالق، 29:1987) والملفت للنظر في هذه المرحلة تشكيل البنّا للجان الدراسات الفنيّة، (في الثلاثينات) لصياغة القوالب النظرية التي تمثل الإسلام في حياتنا العامة (اقتصاد - أمن - خدمات. . .الخ) وهذا يتنافى مع موقف سيد قطب - رحمه الله - من هذا الأمر. فقد رفض الأخير رفضاً باتاً صياغة النظريات الإسلامية والقوانين والتصورات والأنظمة قبل القيام الفعلي للسلطة الإسلامية السياسية، والمجتمع الإسلامي الذي يعلن خضوعه لتلك السلطة، وإيمانه بها.[15].

أما المرحلة الثانية: فهي مرحلة استكمال البُنى التنظيمية والإدارية للجماعة، والتي امتدت مابين 1939 - 1945، ويلاحظ خلال هذه المرحلة - وهي مرحلة انشغلت فيها الحكومة والانجليز بمجريات الحرب العالمية - :أن الجماعة ابتعدت تماماً عن التوغل في المواقف السياسية التي قد تشغلها عن هذا الهدف[16]، وبعد أن نجحت الجماعة - بقيادة البنّا في استكمال البناء التنظيمي والإداري، وتأسيس قلم الاتصال في الداخل والخارج، دخلت في **المرحلة الثالثة** (1945 - 1949) وهي **مرحلة الفعل والتأثير** في الأحداث المصيرية، مما اضطر الجماعة إلى التوغل في المواقف السياسية، واختبار قوة الجماعة على التصدي والمواجهة (مظاهرات 1946 ورسالة

الإخوان لرئيس الوزراء النقراشي في 5/ 1/ 1947 يطالبون بجلاء الانجليز فوراً من مصر)، وانتهت هذه المرحلة بمقتل البنّا رحمه الله في 12/ 2/ 1949.

ويلاحظ المراقب للمراحل الثلاث: أن البنّا كان يتقيّد بالأهداف المرحلية بشكل صارم، ويحاول أن يُدخل في الإخوان هذه الموهبة السياسية إزاء الحماس والتدافع بينهم لخدمة (الدعوة)، وظلّ كذلك إلى السنوات الأخيرة من عمره لولا نشوء ماسُمِّي بـ (النظام الخاص) وهو الجناح العسكري للجماعة، وهو الذي ورَّط البنّا والجماعة في شبكة من المآزق السياسية الخطرة، والتي عرضت البنّا للاغتيال، والجماعة للحل. والمراقب لفترة البنّا - كقائد للإخوان - لايستطيع أن يخطيء بأن الرجل قد سبق الجماعة في فكره الحركي، وتقيدّه بمستلزمات التحرك وفق منهج مدروس، ومخطط له مُسبقاً. وكان يتجنب ردود الأفعال، والمعارك الجانبية، ويقتصد في استعمال قُوى الجماعة، ولايُبدّد وحدة الجماعة في الخلافات، ويحتويها بسرعة فائقة، ويكرّس (روح الفريق) بين الإخوان، من خلال تفويض الوحدات الإدارية والتنظيمية بتحّمل مسؤولياتها، ويعقد المؤتمرات لإعادة النظر، ومراجعة الخطط، وممارسة حتى النقد الذاتي. (مؤتمر 1933 و1935 و 1937 و 1939)[17] وهي ممارسة قلّما ظهرت عند الإخوان بعد وفاة البنّا رحمه الله.

وبوفاة البنّا والمحن التي تعرّضت لها الجماعة وانفراط عقدها بعد الحل ظهر الاضطرب الفعلي على الجماعة، ومن علاماته: أن الجماعة ظلَّت بدون قيادة من تاريخ مقتل البنّا 12/ 2/ 1949 حتى تسلم حسن الهضيبي رحمه الله القيادة في/ 10/19 1951، أي أن الإخوان ظلوا بدون قيادة فعلية لمدة تقارب الثلاث سنوات. جاء الهضيبي وسط ظروف شديدة التعقيد سياسياً وتنظيمياً. فالعلاقات مع الحكومة كانت مضطربة ومتوترة، وتحتاج إلى تهدئة، وقطاع القضاء كان ناقماً على الإخوان، وذكرى اغتيال القاضي أحمد الخازندار لم تزل في الأذهان، و(النظام الخاص) الجناح العسكري للإخوان بقيادة عبد الرحمن السَّنَدي قد بدأ يتضخَّم مادياً وأدبياً على حساب ومكانة الجماعة السياسية والاعتبارية. والشخصيات البارزة والقديمة في الجماعة كانت تنظر لهذا الوافد الجديد (الهضيبي) - والذي لم يكن معروفاً في وقت من الأوقات في الجماعة - بشيء من عدم الارتياح. ودخل الهضيبي - وهو المستشار في محكمة النقض - الذي نادراً ما يتعامل مع الجماهير السياسية، أو حتى يحتك بها - إلى عالم غريب عليه، وعجيب لم يعتده، ليجد نفسه فجأة في زعامة

حزب سياسي ملاحق، ومغضوب عليه من السلطة[18]، وبرغم أن الهضيبي كان - كما تشير أكثر مصادر الإخوان - ينوي إعادة النظر في الوضع العام للجماعة، وينوي كذلك إلغاء (النظام الخاص)، أو على الأقل تقليمه، الاّ أن الأيام لم تُمهله مع دخول مصر في دّوامة التحولات الخطيرة والهامة بعد انقلاب 23 يوليو 1952. ومع دخول مصر في مرحلة (الحركة المباركة) كان على جماعة الإخوان تحديد أولوياتهم بسرعة، كي يحسنوا التعامل مع العساكر في (مجلس قيادة الثورة)، وإلاّ يواجهون النتائج الوخيمة.

ومن يقرأ أدبيات الإخوان في تلك المرحلة لايلحظ أن الأولويات في فكرهم واضحة، أو أن الخطوات في حركتهم مدروسة. أما العساكر في مجلس قيادة الثورة بزعامة جمال عبد الناصر فكانت أولوياتهم واضحة ومدروسة.

1 - تنمية الجيش وتحديثه، وفرض هيمنته على الدولة، وكسبه لحماية الثورة.

2 - تحقيق جلاء الانجليز من قاعدة القنال جلاء تاماً.

3 - القيام بإصلاح زراعي في الريف، لكسب الفلاّحين وتجريد الإقطاع من قاعدته الاجتماعية (حسين، 110:1971)[19].

مقابل ذلك لم يكن الفكر الحركي لدى الإخوان في تلك الفترة متبلوراً، بحيث يكون لديهم سُلم أولويات، على ضوئه يتحركون، ويتعاملون سياسياً مع المحيط، أقصد أن الإخوان وقتها كانوا يعرفون مالايريدون أكثر من معرفتهم مايريدون: كانوا ضد سيطرة الضباط على البلاد، ربما لأنهم أحسّوا بأنهم والضباط على غير وفاق سياسي، ولذلك نجدهم قد بالغوا في التعبير عن خلافاتهم مع مجلس قيادة الثورة، حتى كادوا يصطفون مع القوى المضادة للثورة، ولم يكن ذلك ينم عن تسلحهم بفكر حركي رصين، ثم نجدهم يُشايعون محمد نجيب ضد عبد الناصر، مما حّرك عبد الناصر في اتجاه الانتقام منهم، ودخل الإخوان في صراع مباشر مع السلطة الجديدة، (وهي سُلطة لم تستقر بعد، ولذا نجدها مضطربة، وعصبية، وشرسة) وهو صراع لم يستكمل الإخوان شروط مباشرته، ولم تتحمل السلطة الجديدة الشروع فيه، أو حتى مجرد الاعتراف به، وكانت المعادلة - معادلة الصراع - وفي غياب الفكر الحركي المستنير الذي كان من سمات الجماعة أيام البنّا، نقول: كانت المعادلة تميل لصالح مجلس قيادة الثورة برئاسة عبد الناصر، الذي كان يمتلك وقتها عنف جهاز الدولة وآلته الدعائية. ووقع الإخوان في خطأ كبير في عملية تقدير

الموقف، ودفعوا الثمن غالياً. وكانت أحداث 1954 إيذاناً بدخول الجماعة في مرحلة المحنة الكبيرة، التي حوّلتها من جماعة تُشكل نداً سياسياً للسلطة الجديدة إلى كتل كبيرة من المستضعفين، والمظلومين، والمضطهدين والمعذبين، والمشردين.

بدخول الاخوان في مصر مرحلة الاستضعاف (1954-1970) خبا عطاء الجماعة هناك على كل صعيد، وبالأخص صعيد الفكر الحركي، ما عدا ومضة المرحوم سيد قُطب في الستينات (**معالم في الطريق**) وهذا الكتاب يمثل مُنحنى خطيراً في فكر الإخوان الحركي. ومن يقارن بين رسالة المؤسِّس حسن البنا (**مشكلاتنا في ضوء النظام الإسلامي**) وكتاب قُطب الأخير يلاحظ الفارق الكبير بين الأطروحتين، فالبنّا في رسالته يؤكد بأن النظام الاسلامي يقوم على ثلاث دعائم: (1) مسؤولية الحاكم. (2) وحدة الأمة. (3) احترام إرادة الأمة. ولا ترى الرسالة المذكورة تعارضاً بين نظام الإسلام والنظام النيابي. ولا يرى البنّا تعارضاً بين الدساتير الوضعية والاسلام إذا كانت تلك الدساتير تعترف بسيادة الشريعة الاسلامية وقصور العقل البشري.

كمقارنة فقط فإن حزب التحرير يرى أن التسليم بالحاكمية الإلٰهية وقصور العقل البشري يؤديان إلى أن كل صور الدساتير الحديثة باطلة، وحكم البعض في حزب التحرير إلى أن تطبيق هذه الدساتير يُحوّل البلاد إلى (دار كفر). أما البنّا فلا يرى ذلك إطلاقاً. حتى جاء سيد قطب فأدخل مقولة جديدة في فكر الحركة، هي:

> «أن هناك تعارضاً شديداً بين فكرتين وتصوّرين ومجتمعين ونظامين وحقيقتين: الإسلام والجاهلية، الإيمان والكفر، الحق والباطل، الخير والشر، حاكمية الله وحاكمية البشر، الله والطاغوت. وأنه لا بقاء لطرف إلّا بالقضاء على الطرف الآخر، ولا سبيل إلى المصالحة أو الوساطة بينهما(حنفي،49:1989). ولا يمكن أن يحدث التغيير إلا عن طريق الانقلاب والثورة، ولا توجد مراحل أو تدرّج في عملية التغيير، وكما يحدث الانقلاب في الفرد عن طريق الهداية يحدث في المجتمع عن طريق تغيير وإلغاء السلطة[20].

تقول بعض الروايات: إن عبدالناصر قرأ الكتاب في الطائرة وهو في طريقه إلى موسكو في رحلة علاج 1965، وبحسّه التنظيمي نبّه أجهزة الأمن إلى ضرورة وجود تنظيم سري وراء هذا الكتاب، ليحقق الهدف الداعي إليه، فصيغت تهمة

(تشكيل نظام سرّي لقلب نظام الحكم)، وسيق الآلاف إلى السجون من جديد.[21] ومع ذلك فقد تحولت مقولات سيد قطب أحد أهم الأطر المرجعية والمصدرية لكثير من الجماعات الإسلامية التي نشأت فيما بعد. كجماعة الجهاد، وجماعة المسلمين، التي اشتُهرت باسم التكفير والهجرة. ومن يتأمل الخط التفاعلي للإخوان منذ الأربعينات، مروراً بمطالع الخمسينات يلحظ مشاركتهم الفعالة في صياغة الخط السياسي والاجتماعي للمجتمع المصري، بينما نلحظ بعد محنة 1954 حتى 1970 استطاع عبدالناصر أن يعزل الاخوان عن مهام التأثير في المجتمع المصري، بحيث فرضت تلك الوضعية على مفكر متعايش ومُتحسس للقضية الاجتماعية كسيّد قطب أن ينكفىء على نفسه لصياغة التخريجات النظرية لمفهوم العُزلة الشعورية، والتجمعية للحركة. (تأمل حديث سيّد عن مفهوم: الاستعلاء الإيماني).

بوفاة عبدالناصر 1970 بدأت مرحلة الحصار الطويل تنقشع عن جماعة الاخوان. ونظراً لحاجة السادات الماسّة في سنواته الأولى 1970 – 1972 للقبول الشعبي اضطر أن يركب حصان الديمقرطية والقانون، وأن يُصوِّر للناس أن شرعيته دستورية قانونية قبالة وفي مواجهته الشرعية الثورية التي تمتع بها عبدالناصر خلال حكمه.

ولكي يعطي الدليل العملي على ذلك أفرج عن الهضيبي رحمه الله، ومُعتقلي الإخوان، مع أنه كان أحد المشاركين الرئيسيين في محاكم الثورة التي صادقت على أحكام الإعدام للإخوان، ولقد استفادت الجماعة من هذه الفترة، حيث بدأت تعقد الاجتماعات، وتشكل لجان حصر العضوية من جديد، (لجنة الكويت، وقطر، والإمارات، وثلاث لجان بالسعودية، وغيرها من اللجان في أوروبا، والولايات المتحدة)، وانتهز الهضيبي فرصة الحج 1973 فعقد أول اجتماع موسّع للإخوان في مكة المكرمة، وكان هذا الاجتماع الأول من نوعه منذ 1954، لكن من يراقب أداء الإخوان في مصر خلال فترة السادات 1970 – 1981 يلحظ درجة من التقاء المصالح بينه وبينهم، ولم يكن من المتوقع – والحال هذه – أن يكون العطاء في الفكر الحركي كبيراً من طرفهم. وأستطيع أن أزعم بأن المبادرات الفكرية لجماعة الإخوان في مصر تقلّصت إلى حد كبير بعد إعدام سيد قطب، وانتقلت الريادة الفكرية لتنظيمات الإخوان في بلاد الشام عموماً (سعيد حوّى – فتحي يكن، وغيرهم) بينما انتقلت في

داخل مصر من جماعة الإخوان إلى جماعات انشقت عنهم مثل (تنظيم الجهاد) وصاحب مقولة (الفريضة الغائبة) محمد عبد السلام فرج، والتي سنعالجها فيما بعد.

يُعتبر (سعيد حوّى) أحد كبار مفكرّي الجماعة في بلاد الشام، وما يكتبه قد لايُعبر تعبيراً رسمياً عن تنظيمات الإخوان في بلاد الشام، لكن حرص هذه التنظيمات على تدارس ما يكتبه من كُتب، وحرصها على توزيعها وإهدائها ونشرها، والتبرع بالمال لإعادة نشرها معناه: أن كتاباته تلقى قبولاً بارزاً ورسمياً من طرف هذه التنظيمات، ولذا نستطيع أن نجزم أن من يقرأ «سعيد حوّى» ويستوعبه فقد قرأ واستوعب الفكر الحركي لدى الإخوان خلال فترة تمتد مابين 1970 - 1993 فهو من القلائل الذين كتبوا في مجال الفكر الحركي لدى الإخوان. يبرز في هذا المجال كتابان لحوّى: **(المدخل إلى دعوة الإخوان المسلمين)** و **(دروس في العمل الإسلامي)** - في الأول يتحدث عن مجموع مواصفات جماعة المسلمين، ويحاول أن يثبت أن هذه المواصفات موجودة في جماعة الإخوان المسلمين، ويتحدث عن اسم الإخوان المسلمين، ولماذا يُصرَّ علي، ولماذا يُصّر على الجماعة بالذات؟ ونظريات الإخوان في التكوين والعمل اليومي، والنظام، والتنظيم، والشروط التي يحتاجها التنظيم الإسلامي، وضرورة الانتماء للإخوان المسلمين، وماذا يعني هذا الانتماء؟ وعن الشروط النفسية لهذا الانتماء، وفي الكتاب الثاني يتحدث عن ضرورة البحث عن الصيغ التنظيمية، من أجل حركة إسلامية واحدة، وضرورة العقلية الجماعية، والنظرات الاستراتيجية، ويطرح موضوع الشورى والقيادة، والسرية والمركزية والتجمع، وتقييم المرحلة التي تمر بها الأمة الإسلامية، وغير ذلك من الخلاصات التي توصَّل إليها بعد ممارسته للعمل الإسلامي لسنوات طويلة. والمشكلة الرئيسة في كتابات سعيد حوّى رحمه الله ليست في طروحاته العامة، أو تشخيصاته للمسائل التي يطرح، بل في حزبيّته البارزة في نهايات الطرح أو التشخيص. وهذه من المشاكل الرئيسة التي تعاني منها التنظيمات العقائدية والسياسية في المجتمعات المتخلفة، وهذه مشكلة تعاني منها حتى الأحزاب الديمقراطية والتقدمية والماركسية في تلك المجتمعات، وهي مشكلة تعيق - إلى حدّ كبير - تطور الفكر الحزبي والحركي.

يبحث «حوّى» في مواصفات (جماعة المسلمين) ويحدّدها في سبع نقاط ثم يقول:

(الأدلة كلها تدل على أن هذه الجماعة (الإخوان) هي أقرب الجماعات على الإطلاق لأن تكون جماعة المسلمين) (حوّى، د. ت: 21)[22].

ويقول: **(لازالت دعوة الإخوان المسلمين وحدها هي الجسم الذي على أساسه يمكن أن يتم التجمع الإسلامي في العالم)** (حوّى، 1981أ:19)[23].

ويقول: **(المسلمون ليس أمامهم إلّا فكر الأستاذ البنّا، إذا ما أرادوا الانطلاق الصحيح)**(1981ب:5)[24]. أكثر من هذا وذلك يقول:

(هل رأى أحد في هذه الأمة رجلًا كحسن البنّا؟ وهل رأى الجيل الحاضر رجلًا أصلب من حسن الهضيبي، وإنّ لخليفة الاثنين في اعناقنا لبيْعه)[25]

و**(مّما مرَّ نُدرك أن السَّير مع الإخوان شيء لابد منه للمسلم المعاصر، وبهذا لايسع مسلماً أن يتخلّف عن هذه الدعوة)**[26]، وهكذا حتى يصل رحمه الله وغفر له ولنا معه إلى القول:

> **(إذا كانت الجماعة (الإخوان) هذا شأنها فلا يجوز لمسلم الخروج منها قال عليه السلام: «من فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه» وعلى كل مسلم ألّا ينتسب لتنظيم أوجهه ليست من الجماعة (الاخوان)، لأن الطاعة لاتجوز إلّا لأولي الأمر من المسلمين، وتحرم على غيرهم اختياراً. قال تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إن تطيعوا فريقاً من الذين أوتوا الكتاب يردّوكم بعد إيمانكم كافرين﴾)**[27].

هذه الحزبية البارزة لدى «سعيد حوّى» تعكس حالة فكرية وثقافية ونفسية مختلفة تماماً عن الحالة الفكرية والثقافية والنفسية التي كان يكتب في إطارها المؤسس حسن البنا رحمه الله، فالأخير يؤكد في رسالته التي أشرنا إليها (مسؤولية الحاكم، ووحدة **الأمة**، واحترام إرادة **الأمة**). بينما الأول يؤكد (مسؤولية **التنظيم**، ووحدة **التنظيم**، واحترام إرادة **التنظيم**) وفرق في الخطاب السياسي بين الأول والثاني فالمحور عند حوّى هو: (الحزب - التنظيم - الجماعة - الإخوان) بينما عند البنّا (الأمّة)، ولاشك أن في ذلك ارتدادا سلبيا في الفكر الحركي لدى الإخوان، من حيث أن (البنّا) يؤكّد (الأمة) في الثلاثينات، وحوّى يؤكّد (الحزب) في الثمانينات، واضعين في الاعتبار التحولات العالمية نحو الديمقراطية والتعددية السياسية. ربما من الممكن تفسير ذلك أن في مرحلة البنّا أنجزت الجماعة الكثير من الإنجازات الإدارية والتنظيمية والاجتماعية والسياسية، ولم تكن في فكرها الحركي تحت وطأة

تأكيد (الذات) بينما - ولأسباب كثيرة - تعاني كل الأحزاب الإسلامية في المرحلة الحالية، ومنها الإخوان من قلة الإنجاز، وكثرة الاجترار، ولذا - ولا شعورياً - نجد هذا التأكيد البارز (للذات) في كتابات أحد كبار مفكري الجماعة، «سعيد حوّى» رحمه الله.

ومع هذا يُبدي الأخير في (دروس في العمل الاسلامي) مرونة بارزة في تكتيكات العمل السياسي، فهو يقبل مبدأ المشاركة في الوزارة، حتى لو لم تكن الدولة إسلامية أو عادلة، ويحتج بقصة يوسف عليه السلام، وكيف أنه استوزر لملك مصر، مع كون تشريع ملك مصر غير تشريع بني إسرائيل. وما يقال في موضوع الوزارة يقال أيضاً في موضوع المشاركة في الانتخابات، أو في موضوع الوظائف العامة. ويؤكد:

(ليس هناك في هذه الشؤون صواب مطلق، ولاخطأ مُطلق، وإنما المسألة تدور على وجوه، بحسب الأحوال والظروف)[28].

ويؤكّد أيضاً:

«أن المشاركة في الوزارة أو البرلمان أو وظائف معينة، في بعض الظروف قد يكون مفيداً إذا كان بقرار (من الجماعة) فنحن نحتاج إلى معرفة في الحكم ووسائله، ونحن نحتاج إلى أن نعرف كل شيء من الداخل، ونحن بحاجة إلى أن نعرف كيف تدار الأمور، وما هي العقبات أمامنا»[29].

ويُركز اهتمامه على فئة الطلبة، ويؤكد أن مستقبل الجماعة يكمن هناك:

(وأهم ما ينبغي ملاحظته أن استمرار الإسلام متوقف على كسبنا للأجيال الناشئة - من طلاب، وغيرهم، فبقدر وجودنا في هذه الطبقات يكون مستقبل الإسلام، وإذا فشلنا في الوصول الى هذه الطبقات ووصل إليها غيرنا فعندئذ تكون الطامة)[30] و (إن الطلاّب أداة التنفيذ الأولى، لأنهم أكثر استجابة للحق، وأكثر تضحية من أجله، وأكثر إقداماً من المتزوجين مثلا، فالأولاد مجبنة مبخلة، وعلى هذا يجب أن نعطي الطلاب أهمية خاصة، فلا يجوز أن تبقى مدرسة بلا عمل إسلامي، رتيب، ومستمر)[31].

ويقف حوّى - نظرياً - ضد تلقي جماعة الإخوان لأي مساعدة خارجية، من دولة أو حكومة، بحجة أن مساعدة كهذه تجعل الجماعة (مضطرة للخضوع الكامل للجهة المُمدّة)(32)، ولايستدعي العمل السياسي من الجماعة أن تعلن دائماً عن مواقفها إزاء التحولّات المحيطة، لأن:

(الموقف السياسي المعلن له تبعاته الثقيلة الهائلة، فقد يضطر آلاف من الناس هم وأسرهم لتحمل أوضاع صعبة بسببه، ومن ثم فما لم يكن الموقف تقتضيه أمور جوهرية ولابد منه، فينبغي أن نحتاط فيه)(33).

هكذا نجد أن الفكر الحركي لجماعة الإخوان منذ فترة تأسيسها 1928 حتى الآن 1993 مرّ بثلاث مراحل رئيسة، يمثّلها ثلاثة نماذج من المفكرين: حسن البنّا، وسيد قطب، وسعيد حوّى. فالبنّا عاش حرية سياسية نسبية، في مجتمع يبحث عن هوية سياسية - حسب تعبير ناداف سافران - ولذا نجد البنّا في كتاباته وفكره الحركي يتمتع بسعة نفسية وفكرية-، وتأكيد على الأمّة والحريّة والشرعيّة، بينما سيد قطب عانى من الاضطهاد والسجن والتعذيب فعبرَّ في (معالم في الطريق) عن فكر حركيٍ صفوي طليعي، متوغِّل في المحافظة السياسية، ومُتشرِّب لإحساسات الشيعة المُضطّهدة، ومُبشر بفكرة الاستعلاء الإيماني، المتعارضة مع أبجديات العمل السياسي في أي مكان. أما حوّى فهو خير مُعَبِّر عن الازدواجية الفكرية والحركية، التي تعيشها جماعة الإخوان في هذه المرحلة، بين التزمت النظري والفكري داخل التنظيم، (برز هذا في كتاب «**المدخل لدعوة الإخوان المسلمين**») والتسيُّب العقائدي خارجه (برز هذا في كتاب «**دروس في العمل الإسلامي**») فبالرغم من عداوة الجماعة الحالية للغرب - على مستوى النظرية ـ إلّا أنها في ممارساتها صارت ضحية التصوّر الرأسمالي للعالم، وركزت على الاقتصاد الحر، والربح والتجارة الحرةّ، والتوسّع في الملكيات الفردية، وعدم الحرص على العملية الانتاجية، أو تدخل الدولة لدفعها، أو حماية محدودي الدخل من الغلاء والاستغلال.

وبالرغم من أهمية نشاط الإخوان في الأقطار العربية الأخرى (الأردن وسورية والكويت بالأخص) يظل نشاط الجماعة في مصر هو المؤشر الحقيقي لمستوى الأداء التنظيمي - في بلد مركزي كمصر - بالقياس إلى أقطار فرعية كالأردن والكويت، وأقطار لازالت الجماعة فيها تمر بمرحلة (المحنة) كسورية والعراق. يلاحظ في مصر تحول كيفي في مسار الجماعة منذ أوائل السبعينات، وهو العزوف

عن العُنف بكل أشكاله، والالتزام بنهج العمل السلمي والتعدّدي. اختلفت الجماعة مع أنور السادات في عدة مسائل (الزيارة لإسرائيل 1977، وكامب ديفد 1978، والمعاهدة المصرية الإسرائيلية 1979) لكن الإخوان التزموا بالمعارضة السلمية لكل ذلك. ويبدو أن فكر الإخوان الحركي في مصر قد استقر على خيار العمل السياسي والاجتماعي والاقتصادي بالأساليب الدستورية القانونية المتاحة،وليس خروجاً عليها. ومن التكتيكات النضالية المبتكرة التي لجأت إليها الجماعة هي موضوع التحالف مع أحزاب قانونية وقائمة للاحتماء بمظلاتها السياسية (تحالفها مع الوفد في انتخابات 1984، وتحالفها مع حزبي العمل والأحرار في انتخابات 1987)، في الانتخابات الأولى حصلت الجماعة على سبعة مقاعد في مجلس الشعب وفي الثانية على خمسة وثلاثين مقعداً، ويعني ذلك أن الجماعة قد ضاعفت من تمثيلها في مجلس الشعب، بمعدل خمسة أمثال خلال ثلاث سنوات. ولاشك أن ذلك نجاح بارز، يسنده تطور فكري حركي واضح في اهتمام الجماعة بالنقابات (الأطباء، والمحامون، والمهندسون، وغيرها).

ويؤكدّ د. سعد الدين ابراهيم في دراسات له قيمة، عن التيارات الإسلامية داخل مصر: أن الإخوان كذلك نجحوا في تكوين قاعدة اقتصادية متنامية من خلال شبكات من المؤسسات المالية، وشبكة أخرى من المؤسسات الخدمية والإعلامية المساعدة، وتقدم هذه المؤسسات في مجملها خدمات متنوعة، وفرص عمل متزايدة. لا لأعضاء الجماعة فقط، ولكن أيضاً لشرائح عريضة من الطبقات الوسطى والدنيا. ومن الواضح أن الجماعة لاتكّلف نفسها أكثر مما تطيق، كما تفعل بعض الجماعات الصغيرة في حجمها، والمدوّية في تحركها مثل (الجهاد). فجماعة الإخوان تعترف بشرعية المؤسسات الرسمية، برغم عدم اعتراف الأخيرة بها. والجماعة تتبنّى رؤية للتغيير (طويلة النفس) بالإمكان تلخيصها: (التغيير الكمّي يؤدي - بالتراكم - إلى تغيير كيفي) أي كلما اتسع تأثير الجماعة بين الأفراد وتراكم، أدى بالنتيجة إلى تغيير كيفي في المؤسسات التي يديرها هؤلاء الأفراد، وبالتالي أدّى إلى نقلة في التغيير الاجتماعي المطلوب. ونحن نعتقد أن هذه رؤية لاتخلو من التبسيط المخل، إذ كأنها تعتبر المجتمع السياسي مجرد (مجموعة من الأفراد) بينما هو في حقيقته شبكة من العلاقات والمؤسسات والظروف والتكوينات الاجتماعية والاقتصادية، التي تتجاوز الأفراد وتتخطاهم، ونزعم هنا بأن من يسيطر على هذه الشبكة فهو قمين بالسيطرة

على المجتمع السياسي. هذه النظرية في العمل (القضم فرداً فرداً) نظرية طويلة النفس، وهادئة، وبطيئة، وسلمية، جعلت الأطراف الأخرى خارج الحركة الإسلامية تنظر للجماعة على أنها (الجناح المعتدل) في مقابل نظرية (الاقتحام) التي يتبنّاها تنظيم (الجهاد) أو نظرية (الانقضاض) التي يتبناها (التكفير والهجرة).

ويبدو أن هذا الخيار الحركي البعيد النظر قد ولّد مشاكل لاحصر لها للجماعة في مجال العلاقات السياسية في مجتمع أميبي كمصر، - بالرغم من اعتدال وتوازن الخط السياسي الذي تتبناه -.

أولها: مشكلة العلاقة مع (النظام) في مصر.

وثانيها: العلاقة مع (التنظيمات الإسلامية) الأخرى.

وثالثها: العلاقة مع الأحزاب (الوفد - العمل - الأحرار- التجمع).

ويبدو أن النظام في مصر ينظر للجماعة في إطار سياسة التوازنات العامة التي يتبناها في تعامله مع القوى الاجتماعية، والسياسية هناك. فهو يتغاضى عن الإخوان، ويسمح لهم بالنزول مع الأحزاب الأخرى في الانتخابات، بغية إدماجهم في العملية السياسية، - وهي خطوة لم يقدر عليها النظام الناصري وهو في أوجه - وفي الوقت نفسه نلاحظ أن النظام هناك يتمنع عن اعطائهم مكسباً جوهرياً مثل: السماح لهم بحق التنظيم السياسي المستقل، عبر الترخيص الذي تسعى له الجماعة منذ فترة ليست بالقصيرة، ومن الواضح أنه خلال التعامل بين الطرفين (النظام والجماعة): أن الأول يحرض على تمييز الإخوان عن باقي التنظيمات الإسلامية، وذللك للأسباب التالية:

أولا: أن الإخوان هم في الواقع (الحركة الأم) لكل التنظيمات الأخرى ذات الطبيعة الراديكالية، ولقد تمكن الإخوان في أكثر من مرة من التوسط بين الحكومة والتنظيمات الإسلامية الراديكالية في تخفيف حدة التوتر، وفتح أقنية للتهدئة، وتجد الحكومة في هذا الدور الذي يضطلع به الإخوان فائدة.

وثانيا: أن الإخوان يتبنون رؤية للتغيير يعتبرها النظام معتدلة بالقياس للرؤى والتصورات والأفكار الراديكالية التي تحملها تنظيمات مثل (الجهاد)، أو التكفير والهجرة.

وثالثا: أن الإخوان حريصون أكثر من التنظيمات الإسلامية الأخرى على تحقيق الحد الأدنى من التوافق مع النظام.

هذا الوضع المتميز الذي يحتله الإخوان في منظور النظام بالمقارنة ببقية التنظيمات الإسلامية يلقي عليهم مسؤوليات ذات حساسية سياسية معينة، تنعكس على علاقاتهم بتنظيم الجهاد، مثلاً، وهو تنظيم بدأ يتزايد وجوداً، وصوتاً، وحجماً، بعد حادث المنصة 1981 ويحمل ويقدم (نظرية عمل) ورؤية للتغيير تختلف تماماً عن التي يحملها الإخوان.

وأما الأحزاب (الوفد - العمل - الأحرار - التجمع) فتدرك أن للإخوان قاعدتهم الاجتماعية التي لايعقل سياسيا تجاهلها وأن لديهم قوة تصويتية مرجحة ينبغي استثمارها، ولذ تتسابق الأحزاب على طلب ود الإخوان أو على الأقل تحييدهم - من هذه الحقيقة انطلق الإخوان في تحالفاتهم السياسية مع الأحزاب، وفي كل تحالفاتهم حققوا مكاسب طيبة، لايمكن التقليل من شأنها، بالإضافة إلى ذلك يتميز الإخوان عن باقي الجماعات بقبولهم النهائي لموضوع التعدد الحزبي، وإقامة نظام مؤسسي، مواز لنظام الدولة الحالي، وبنجاحهم في إقامة بنية أساسية بالتدريج (مدارس - عيادات - شركات استثمار - مستشفيات) سحبوا الأضواء من الجماعات الأخرى.

تنظيم الجهاد: نظرية الاقتحام

ينطلق تنظيم الجهاد من فرضيات غاية في البساطة والمباشرة المُخلّة بحقيقة تشابك وتعقُّد القضية التي يطرح. وتُشكِّل الكراسة البسيطة التي وضعها محمد عبدالسلام فرج بعنوان: [**الفريضة الغائبة**] الإطار الفكري والمرجعي للتنظيم. وقد طُبع من هذا الكتيب خمسمائة نسخة، وُزعت على أعضاء التنظيم والمهتمين. ويُعتبر الكتيب دستوراً يسترشد به الأعضاء. ويبدأ (فرج) رحمه الله «بنظرة وتحليل حال الأمة» حتى ينتهي إلى «ضرورة الجهاد» وذلك من أجل «إقامة الخلافة» كهدف نهائي للتحرك. ويختلف فكر (تنظيم الجهاد) الحركي كثيراً عن فكر جماعة الإخوان (الحركة الأم لكل التنظيمات الإسلامية الناشطة في مصر) كما يختلف عن فصائل أخرى منشقة أيضاً عن الإخوان، كجماعة (التكفير والهجرة) مثلاً. فبينما يرى (الجهاد) أن مصدر الفساد يتركز في النظام السياسي الحاكم، وليس في المجتمع، ترى (التكفير والهجرة) أن المجتمع كله - حكاما ومحكومين - هو (مجتمع جاهلي) لا ينفع معه الترميم، بل لا بد من الانقضاض عليه، واجتثاثه من أساسه، بعد إعداد العُدة لذلك، ولا يكون إلا من خلال (الهجرة)، ثم (الفتح) بعد تكوين (المجتمع -

النواة). من هنا فإن (الجهاد) لا يتردد في تكفير النظام السياسي كمؤسسات «تعطّل الإسلام» ولا تتحاكم إليه، لكنه لا يُكفِّر الأفراد والمجتمع المغلوب على أمره. يقول فرج في التحقيقات:

[إن الناس في مصر بسطاء، ويحبّون العيش بصورة طيبة، ومن هنا يلجأون إلى تقليد حكامهم، والرجال المحيطين بهم. هل يمكن أن نلومهم؟ أليس من الأوفق أن نتعامل مع جذور المشكلة؟ وهي الطبقة الحاكمة الفاسدة] (جنينة، 97:1988)[34]

فالسيناريو الذي يطرحه (الجهاد) لتحقيق التغيير بسيط للغاية ولا يخلو من السذاجة إذ يعتقد (فرج) أن إزاحة المجموعة الحاكمة عن الطريق سوف يتمخّض عنه حتما «دولة الخلافة». ومن يتمعن في كراسة [الفريضة الغائبة] يُدرك أن هدف صاحبها هو نقص شرعية الأنظمة الحالية أكثر من طرح الأسس العملية والسياسية والدولية للشرعية الإسلامية المنشودة، وعلاقاتها، وإشكالياتها المتوقعة.

يبدأ فرج في [**الفريضة الغائبة**] بالتأكيد على أن علماء الإسلام في هذا العصر أهملوا موضوع الجهاد إهمالاً بارزاً، فهم يتحدثون عن كل الأركان الخمسة للعقيدة الإسلامية بتفصيل، ويحثون عليها باعتبارها فرائض ينبغي التقيد بها، لكنهم لا يتحدثون عن (فريضة الجهاد) فهي غائبة في حديثهم، ولذلك كتب هذه الرسالة للتنبيه بأهمية هذه الفريضة الغائبة. ويؤكد بعد ذلك أن هناك نصوصاً نبوية صحيحة تؤكد بأن (الإسلام مُقبل)، وأن الدولة الإسلامية - على نهج الخلافة الراشدة - قادمة لا محالة، بحسب نصوص الحديث الشريف[35] .كما أن فرج أثبت فتوى أبي حنيفة التي تقول:

بأن دار الإسلام من الممكن أن تتحول إلى دار كفر إذا توافرت ثلاثة شروط مجتمعة:

أولها: أن تعلوها أحكام الكفر.

وثانيها: ذهاب الأمان للمسلمين.

وثالثها: المتاخمة أو المجاورة.

أي أن تكون تلك الدار مجاورة لدار الكفر، بحيث تكون مصدر خطر على المسلمين، وسبباً في ذهاب الأمن (إسرائيل). كما أفتى الإمام محمد والإمام أبو يوسف صاحبا أبي حنيفة: بأن حكم الدار تابع للأحكام التي تعلوها، فإن كانت الأحكام التي

تعلوها هي أحكام الإسلام (فهي دار الإسلام) وإن كانت الأحكام التي تعلوها هي أحكام كفر (فهي دار كفر)[36]. ويؤكد (فرج) أن الأحكام التي تعلو المسلمين اليوم هي أحكام كُفر. بل هي قوانين وضعها كفار وسيَّروا عليها المسلمين. ويضيف:

(وحُكام العصر قد تعددت أبواب الكفر التي خرجوا بها عن ملّة الإسلام، بحيث أصبح الأمر لا يشتبه على كل من تابع سيرتهم. هذا بالإضافة إلى قضية الحكم).

ويقارن بعد ذلك بين عقوبة (المُرتد)و(الكافر)، ليؤكد بأن عقوبة المرتد أعظم من عقوبة الكافر الأصلي، فالمُرتد يُقتل بكل حال، ولا تضرب عليه جزية، ولا تعقد له ذمة، بخلاف الكافر الأصلي. والمرتد لا يرث، ولا يناكح، ولا تؤكل ذبيحته، بخلاف الكافر الأصلي. وإذا كانت الردة عن أصل الدين أعظم من الكفر بأصل الدين - فالردة عن شرائعه أعظم من الكفر. ويستند (فرج) في معظم خلاصاته على ابن تيمية في (الفتاوى).

ويقارن بعد ذلك بين التتار وحكّام اليوم، من حيث أن التتار زعموا الإسلام، لكن - مع ذلك - جعل ابن تيمية قتالهم واجباً، نظراً لتحاكمهم في بعض الشؤون لكتابهم (الياسق)، الذي اقتُبس من شرائع شتى، من اليهودية، والنصرانية، والملّة الإسلامية، وغيرها. ويضيف فَرَج: [فلا شك أن الياسق أقل جُرماً من شرائع وضعها الغرب، لا تمت للإسلام بصلة، ولا لأي من الشرائع]. ويخلُص بعد ذلك بوجوب قتال (حكام اليوم)، لأنه يجري عليهم ما جرى على التتار. ثم بعد ذلك يرد فَرَج على طروحات التنظيمات الإسلامية الأخرى التي لها رؤى مختلفة عن تنظيم الجهاد، دون أن يُسمي تلك التنظيمات بأسمائها الصريحة. ووفق مقولاته لا فائدة من الجمعيات الخيرية، لأنها أولاً لا تتحرك إلاّ وفق إرادة النظام القائم، ثم إنها مهما نجحت في أعمال الخير فلن تنجح في النهاية في إقامة (دولة الإسلام). والانشغال بالطاعات والتربية وكثرة العبادات كذلك لن يقيم الإسلام، ولا يقيمه إلا الجهاد، ويستشهد بأبيات وجّهها المجاهد عبدالله بن المبارك إلى الفُضيل بن عياض العابدُ المتنسّك:

يا عابد الحرمين لو أبصرتنا   لعلمت أنك بالعبادة تلعب
من كان يخضب خده بدموعه   فنحورنا بدمائنا تتخضّب

أما الذين يقولون بوجوب قيام حزب سياسي إسلامي للقيام بواجبات الدعوة (يقصد الإخوان المسلمين) فيقول: (إن هذا الحزب يعطي شرعية لدولة (الكفر) من حيث أنه يشاركها، ويعمل معها، وفي إطار قوانينها). أما تكتيك التغلغل في الإدارة القائمة للنظام، والتأثير من الداخل عليه لا من خارجه، فيقول فرج:

«إنه بالإضافة إلى أنه لا دليل له من الكتاب والسنة، فإن الواقع حائل دون تحقيقه، ولا يصل إلى المناصب العليا في الأنظمة الحالية إلّا من يؤيّدها، ويناصرها. لا من يعارضها، ويعمل على تقويضها».

والقول بضرورة الدعوة إلى الإسلام وتكوين قاعدة عريضة من الناس تطالب فيما بعد - بما أنها الأغلبية - بقيام دولة الإسلام يرى فرج أن فيه كثيراً من السذاجة إذ - يتساءل فرج - كيف تنجح الدعوة وكل الوسائل الإعلامية تحت سيطرة (الكفرة والفسقة والمحاربين لدين الله؟).

ويرفض فرج الفكرة التي ينادي بها (التكفير والهجرة)، وهي ضرورة (الهجرة) لدولة الكفر، والإعداد في المهجر، للانقضاض مرة واحدة على (الجاهلية). يقول فرج:

«إنها فكرة ساذجة، و(شطحة)، ليس إلَّا، وغير عملية في واقع الحال».

أما القول بالانشغال بطلب العلم، وترك الجهاد حتى يتعلّم الناس العلم الشرعي، ويعوا وجوب قيام دولة الإسلام، فيرفض ذلك فرج قائلاً:

«لم نسمع بقول واحد يبيح ترك أمر شرعي أو فرض من فرائض الإسلام بحجة العلم، خاصة إذا كان هذا الفرض هو الجهاد! فكيف نترك فرض عين من أجل فرض كفاية؟ ثم كيف يتأتى أن نكون قد علمنا أقل السُنن والمُستحبات، ونادي بها، ثم نترك فرضاً عظّمه الرسول صلى الله عليه وسلم؟.»[37]

ويخلص فرج بعد ذلك إلى وجوب (الخروج على الحاكم) مستشهداً بقول ابن تيمية في **الفتاوى الكبرى**:

[كل طائفة خرجت عن شريعة من شرائع الإسلام الظاهرة المتواترة فإنه يجب قتالها، باتفاق أئمة المسلمين، وإن تكلمت بالشهادتين].

وأن القتال الآن فرض على كل مسلم - بعد أن عَلِمَ ما علم - وأنه فرض عينْ. ولا يخشى فَرَج من الفشل حيث يقول:

«وهناك من قال: بأننا نخشى أن نقيم الدولة ثم بعد يوم أو يومين يحدث رد فعل مضاد يقضي على كل ما أنجزناه. والرد على ذلك هو: أن إقامة الدولة الإسلامية تنفيذ لأمر الله ولسنا مطالبين بالنتائج، والذي يتشدق بهذا القول الذي لا فائدة من ورائه إلاّ تثبيط المسلمين عن تأدية واجبهم الشرعي».

ويتوقع فَرَج - بكل بساطة - أن السلطة الجديدة [لن تجد سوى كل ترحاب، حتى ممّن لا يعرف الإسلام.]. ويُحذِّر في نهاية الكراس من عقوبة ترك الجهاد، مستشهداً بالآية الكريمة: ﴿**يا أيها الذين آمنوا ما لكم إذا قيل لكم انفروا في سبيل الله اثاقلتم إلى الأرض أرضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة؟ فما متاع الحياة الدنيا في الآخرة إلاّ قليل. إلا تنفروا يُعذبكم عذاباً أليماً ويستبدل قوماً غيركم ولا تضروه شيئاً، والله على كل شيء قدير.**﴾ (سورة التوبة)، وقد ردّ مُفتي الجمهورية (جاد الحق علي جاد الحق) بتفصيل على كل ما ورد في كراس (**الفريضة الغائبة**) ونشر ردّه في (جريدة الأهرام: 1982) العدد رقم 34783 بتاريخ 7 مارس.

على أرضية هذا الفكر الحركي الذي عرضنا له قام تنظيم الجهاد وأُسّس. فالجهاد - إذن - وسيلة عملية لتقويم وضع لا يتمتع بالشرعية الإسلامية كما يفهمها التنظيم. وينطلق الأخير من قناعات، دون دراسة لقابليات الواقع السياسي والاجتماعي لتقبل تلك القناعات، أو من يمثلها في حال قيام (دولة الإسلام). هذه (اليوتوبيا الإسلامية) انعكست على سياسات التنظيم في (التجنيد). إذ فتح (الجهاد) الأبواب لكل راغب دون الفحص المطلوب، مما سهّل عملية انكشاف التنظيم ورصده، وتطويقه، وضربه بسهولة، وقد قرر عبّود الزّمر في التحقيقات أن أسلوب التجنيد «**كان عشوائياً على نحو كبير**»[39]، من ناحية الخلفية الاجتماعية، والانتماء الطبقي لمعظم أعضاء التنظيم. يلاحظ أن معظمهم ينحدرون من (**الطبقة المتوسطة الدنيا**)، وينحدرون من أصول ريفية، ومدن صغيرة، ومن سكن في القاهرة فاتجه إلى بولاق الدكرور، وأمبابة، وهما حيان فقيران، مكتظان بالسكان، كما أن مناطق مثل: كرداسة، والحرانية، وناهيا، وصفط اللبن، كانت إلى وقت قريب قرى آمنة، وبعيدة عن صخب المدينة، وهجومها الوحشي على القيم التقليدية. يلاحظ أن عدداً غير قليل من أعضاء التنظيم كانوا من سكان هذه المناطق[40]. وتورد (نعمة الله جنينة)في دراستها اللطيفة - حول التنظيم - جدولاً

لتوزيع أعضاء التنظيم، طبقاً **للمهنة**، فتُبينّ لنا أن 45٪ منهم تقريبا **طلبة**، وجدولاً آخر عن توزيع أعضاء التنظيم طبقاً **للعمر** فتُبينّ لنا أن 76٪ منهم تقريباً كان بين 20-29 سنة[41]. ولا ينظر أعضاء التنظيم لأنفسهم على أنهم يُشكّلون (بديلًا) إسلامياً، كلًّا، بل إنهم - وهذا ما ظهر في **[الفريضة الغائبة]** وأثناء التحقيقات - ينظرون للتنظيم وقيادته على أنه (الحل الوحيد) أمام الأمة. ولا شك أن للسن والمهنة (معظمهم طلبة) أثر كبير على درجة التبرم والاغتراب الذي يشعرون به قبالة المجتمع الأوسع، ولذا يقول (د. سعد الدين إبراهيم) في دراسته القيمة عن المجموعات الإسلامية الراديكالية في مصر:

«نظراً لأنهم شبّان فهم مثاليون، ومتبرّمون، ولأنهم يدرسون في فصول مختلطة أو يعيشون في أحياء مُكتظة بالسكان فهذا معناه إمكانية أن لديهم شعوراً بالاغتراب، أو امكانية أن يتولّد لديهم هذا الشعور، وحيث إنهم يحققون مستويات أعلى من التحصيل تجعلهم متفوقين، فإن لديهم تطلعات كبيرة، وكونهم متعلمين يعني أن لديهم وعياً اجتماعياً سياسياً عالياً، وإطاراً مرجعياً عالمياً، أي يستطيعون تحديد وضع بلادهم من العالم، ولأنهم من الطبقة المتوسطة أو الدنيا فإن لديهم كل أحاسيس عدم الأمان، ومخاوف السقوط من السلّم الاجتماعي»[42].

يُمثل (تنظيم الجهاد) بكل المقاييس التجسيد والتجسيم المتكامل للفكر الاقتحامي، ليس فقط على أساس مدى وطبيعة التغيير الذي يدعو إليه، ولكن أيضاً للطريقة التي يتم بها هذا التغيير (مهاجمة المنصة مباشرة، وقتل رئيس النظام). لكن هل نجح (الجهاد) في تحقيق الهدف المباشر لعمليته؟ هل اقترب منها؟ أم ابتعد عنها؟ تلك هي الأسئلة التي يجب التفكير بها وحولها، لتقييم الفكر الحركي الذي انطلق منه التنظيم.

في يقيني أن (الجهاد) لم ينجح في مساعيه لإقامة (دولة الإسلام) ولم يقترب من ذلك الهدف، بل ابتعد عنه لأسباب عديدة، من أهمها: الحلقات المفقودة في التصورات الاستراتيجية للتنظيم، وعدم وعي الأخير، وتحسسه للنبض الحقيقي واليومي للجمهور في مصر، وهو جمهور مستغرق إلى أبعد مدى، ويومياً، في البحث عن الخبز، والأمن، والعمل. ولا يبدو عليه برغم تديّنه - اهتماماً في مقالة (الجهاد) حول (الدولة الإسلامية). الأهم من هذا وذاك أن **أغلب** الناشطين إسلامياً

لا يفضّلون الانضمام لتنظيم الجهاد، وهذا دليل على عدم رسوخ مقولات التنظيم في الأوساط الإسلامية هناك(43).

حزب الدعوة: محاولة لاستنساخ سيناريو الثورة الإيرانية

يواجه الباحث في شؤون (حزب الدعوة) وتطوّر طروحاته وتميزها عن باقي الطيف الحركي الشيعي مشاكل كبيرة في رصد المراجع النظرية التي تبحث في هذا المجال.

ولذا كان من اللازم البحث عن وثائق الحزب السياسية مباشرة، لقلة الدراسات التي حللت - من خارج الحزب - مواقفه ونظريته في العمل السياسي. وحتى هذا الأمر ليس بميسور لسرية الحزب، وبُعده عن مجالات الاحتكاك الفكري، مثل حزب التحرير، والاخوان، والجهاد.

من هنا وجدنا أن أفضل مدخل لهذا الموضوع هو رصد المرشد الروحي للحزب المذكور، السيد المرحوم: محمد باقر الصدر، من خلال كتبه المنشورة، والتي يتبناها الحزب كدليل نظري على مقولاته وطروحاته. ومن أبرز هذه الكتب ثلاثة:

1- **لمحة فقهية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية.**

2- **التركيب العقائدي للدولة الإسلامية.**

3- **صورة عن اقتصاد المجتمع الإسلامي.**

بالإضافة إلى ذلك كان لمقالة د. حنا بطاطو في مجلة Middel East Joamal في خريف 1981 حول الحركات الشيعية السرية في العراق أهمية تاريخية، لا بد من رصدها. كذلك ما كتبه المرحوم حميد عنايات رئيس قسم العلوم السياسية الأسبق في جامعة طهران، ورصد مايكل هدسون للعامل الديني في السياسة السورية والعراقية في مقالته التي أوردها بيسكاتوري في كتابه. وكذلك المساهمة القيمة التي نشرها فالح عبدالجبار - شيوعي عراقي - حول الحركات الدينية في العراق، فيها الكثير من التفاصيل المفيدة في هذا الصدد. والأهم في هذا المجال هو توافر (بيان التفاهم) وهو وثيقة تحمل الكثير من تصورات الحزب السياسية والاقتصادية والاجتماعية ونظرية العمل في السياسة والتحرك.

من الوهلة الأولى نستطيع أن نؤكد أن حزب الدعوة تم تأسيسه قبل الثورة الإيرانية بسنتين 1977، غير أن الثورة الإيرانية أنعشت المنظمات السياسية ذات الطابع الديني في العراق، وبالأخص الشيعية. ومن أهمها: (حزب الدعوة - منظمة

العمل الإسلامي - حركة الجماهير المسلمة - جماعة العلماء المجاهدين - حركة المجاهدين). وفي 1982 ظهر تشكيل جديد (المجلس الأعلى للثورة الإسلامية) يضم مختلف القوى الإسلامية، و«المثقفين الرساليين» وهو - أي المجلس إطار وحدوي لجميع هذه القوى -[44] ومن يرصد أطراف (المجلس الأعلى) - ومنها حزب الدعوة - يلاحظ أن الأطراف معارضة من حيث الجوهر، دينية من حيث الطابع، وأنها تشمل عدة تيارات تختلف على قضايا رئيسية وثانوية. مثلما تلتقي على قضايا رئيسية وثانوية: (مثل مستقبل العراق - شكل النظام السياسي المنشود - شكل النظام الاقتصادي - أسلوب حل المشكلة الكردية - اتجاهات السياسة الخارجية - الموقف من قضايا النضال العربي التحرري - قضية الديمقراطية.. الخ).

بعيداً عن كل هذه التعارضات الفكرية بين هذه الأطراف نرغب في هذه الورقة رصد (حزب الدعوة) من حيث هو فصيل حركي شيعي، يتميز - نسبياً - بوضوح طروحاته ومقولاته، ويستند في أساسه النظري لتجربة قامت في إيران، وثبتت منذ 1979، ولذا من المهم استكشاف المحتوى الفعلي لبرنامج الحزب ومناقشة النتائج العملية الممكنة لهذا البرنامج.

قد لا نخلص الى ما ذهب إليه فالح عبدالجبار في [**المادية والفكر الديني المعاصر**] حول حزب الدعوة أو غيرها من الأحزاب الإسلامية، لكن لا نتردد في استعارة **منهج** بحث هذا الموضوع كما طرحه عبدالجبار في كتابه المذكور وهو: محاور مفهوم الحرية لدى الحزب، ورؤية الحزب لماهية الدولة، وكذلك تركيب مؤسساتها، والنموذج التطبيعي، ونماذج برنامجية هذا في الشق السياسي. ثم نعرج بعد ذلك إلى البرنامج الاقتصادي للحزب، ثم موقفه من القومية كمفهوم، والمشكلة الكردية، وموقف الحزب من قضية المرجعية. وهي قضية ذات دلالة خاصة في الأوساط السياسية الشيعية ويترتب عليها كثير من النتائج السياسية الخطيرة.

فيما يتعلق بمفهوم الحزب للحرية، يؤكد محمد باقر الصدر - المرشد الروحي للحزب - أن (الإنسان حر، لا سيادة لإنسان آخر أو لطبقة أو لأي مجموعة بشرية عليه)، وأن (السيادة لله وحده)، و(يمكن القول: إنه يحتل موقعاً وسطاً بين مفهوم الحرية الجبري - السلفي - ومفهوم الحرية القدري - المعتزلي - وهما مفهومان تصارعا فكرياً وفقهياً وسياسياً على امتداد القرون الغابرة.)[45].

بالنسبة لماهية الدولة: يرى الصدر أنها:

(ظاهرة اجتماعية أصيلة في حياة الإنسان، وأن الناس كانوا أمة واحدة في مرحلة تسودها الفطرة، ويوحّد بينها تصورات بدائية للحياة، وهموم محددّة وحاجات بسيطة. وأن الدولة ما كان لها وجود أو ضرورة، إلى أن حدث عارض جديد، فقد نمت من خلال الممارسة الاجتماعية للحياة، المواهب والقابليات، فنشأ الاختلاف، وبدأ التناقض بين القوي والضعيف، وأصبحت الحياة الاجتماعية بحاجة إلى موازين تحدّد الحق، وتضمن استمرار وحدة الناس، بدلاً من أن يكون مصدراً للتناقض، وأساساً للصراع والاستغلال)[46].

هكذا إذن يرى الصدر أن مهمة الدولة وغايتها: (إيجاد موازين تُحدّد الحق، وتُجسّد العدل). وعند تطرقه لمؤسسات الدولة المنشودة يؤكد الصدر على مبدأ (فصل السلطات) بحيث تحد السلطة الأخرى (التشريعية والتنفيذية والقضائية) ومن المعروف أن هذا المبدأ كان من إبداعات مونتسكيو، وأراد الصدر أن يستعيره لإحداث التوازن داخل الدولة الإسلامية. كيف يتحدّد الدستور؟ ومَن يختار السلطة التشريعية، وما حدود حرية هذه السلطة؟ يقول الصدر: (ما دام الله تعالى هو مصدر السلطات، وكانت الشريعة التعبير الموضوعي عن ذلك، فهي تحدد الطريقة التي تُمارس بها هذه السلطات). الشريعة إذن هي الإطار الذي تتحرك ضمنه السلطة التشريعية، وفي الشريعة سلسلة من الثوابت التي تشكل أساس الدستور، من هنا يحق لفالح عبدالجبار أن ينظر لهذا الأمر على أنه حد من حرية الأمة، على اعتبار أن عملية التشريع في حالة كهذه لا تملك الخروج عن اجتهادات الفقهاء الذين يشكّلون (مجلس صيانة الدستور)، أو (مجلس الخبراء)[47] بالنسبة لانتخاب رئيس السلطة التنفيذية، لا بد من أن تُرشح (المرجعية الدينية) من يرغب في ترشيح نفسه في الأول قبل أن يُعطى حق النزول للانتخابات، ولا بد أن توافق المرجعية على القوانين الصادرة من المجلس، قبل أن تأخذ طريقها إلى التنفيذ. ويبدو واضحاً من خلال استقراء فقه السيد الصدر: أنه يشكل أساساً ايديولوجياً لقيام حكم الحزب الواحد. وهذا يلتقي أيضاً مع طروحات حزب التحرير الإسلامي، وتنظيم الجهاد إلى حد كبير.

ومن الواضح كذلك: أن الدولة التي يروم الصدر إنشاءها تتسم بثُنائية (الإلهي - البشري) وهي ثُنائية تعيق الحركة «العفوية» في الدولة المعاصرة - لا شك

- إلى حد كبير. وتغلب العقائدية الإسلامية على خطاب الحزب، إلى درجة كبيرة، حيث يؤكد السيد الآصفي الناطق الرسمي بلسان حزب الدعوة:

(أما على مستوى الحكم والدولة فالأمر متروك للشعب، وهو المسؤول عن المستقبل السياسي للعراق، وهو المسؤول عن إقامة الدولة الإسلامية، وأن على أبناء الشعب العراقي أن يمارسوا حقوقهم المشروعة بكفاءة وشجاعة لإقامة الدولة الإسلامية.)[48]

هذا الالتزام المكرر بمشروع الدولة الإسلامية يُعرقل سريان وترويج الخطاب الذي يبثه الحزب في المجتمعات السياسية التي ينشط فيها، ويُثير كثيراً من النقاشات والمطارحات التي تُرهق المجهود الثقافي والعلمي الذي تقوم به أجهزة الحزب. ومن الواضح أن عددًا لا يستهان به من الأحزاب العراقية يرفض مشروع الدولة الإسلامية بقيادة (الفقيه الولي)، ومع ذلك يعتبر (المجلس الإسلامي الأعلى) نفسه (الممثل الشرعي والوحيد للشعب)[49] والحقيقة هناك صعوبة كبيرة في معرفة درجة جماهيرية حزب الدعوة، أو غيرها من الأحزاب الإسلامية الشيعية، لأن السيد محمد تقي المُدرّسي (القائد الروحي لمنظمة العمل الإسلامي) أوجزها بالقول:

> (إن الجماهير التي تخرج في تظاهرة استجابة لنداء من حزب الدعوة هي نفسها التي تخرج استجابة لمنظمة ثانية ثم ثالثة، إن المرء لا يعرف إلى أي واحدة من هذه المنظمات تنتمي هذه الجماهير)[50].

ويُبدي حزب الدعوة - خلافاً لكل الأحزاب الدينية الشيعية - تحفظاً على مفهوم (ولاية الفقيه). وهو مفهوم يعني - على الصعيد السياسي - تمتع الفقيه الولي أو الفقهاء بحق رسم الدستور، وتحديد ماهية الشريعة وحق الفيتو على كامل الحياة السياسية والاجتماعية[51]. ولذلك نجد أن حزب الدعوة يتعرض لانتقادات عديدة من الأطراف الأخرى في الطيف السياسي الشيعي. ويتحدث (**بيان التفاهم**) باب الآفاق الاقتصادية عن رؤية الحزب للنفط، والتنمية الزراعية، والصناعية، والتجارة الخارجية، والداخلية، والمال، وحرية تنقله، والدولة، ودورها في الاقتصاد. ويتوسع السيد الصدر - المرشد الروحي للحزب - في تحديد ما هيّة الاستغلال في العملية الاقتصادية، ومنشئه، والعلاجات التي يقترح لإزالة هذا الاستغلال، والنتائج العملية لهذه العلاجات[52]. وبالرغم من اختلاف الأحزاب الإسلامية الشيعية كثيراً في الفقه الاقتصادي، وتباين مواقفها إزاء موضوع الحرية

والديمقراطية، إلَّا أنه من الملاحظ التطابق المذهل في موقفها من القضايا القومية (المشكلة الكردية كمثال). فكل هذه الأحزاب - بما فيها حزب الدعوة - يُدين القومية، من حيث أنها فسيلة زرعتها أياد من الخارج، أو كما تقول منظمة العمل الإسلامي في إحدى كراساتها: إنها جاءت الينا في (زورق أوروبي). ويرفض الشيرازي (القومية العربية والإيرانية والكردية) وينادي بقيام (الحكومة التي تمثل ألف مليون مسلم)[53]. ويرى الشيرازي أن المسلمين بوسعهم أن يشكّلوا القوى العالمية الرابعة التي تستطيع أن تنافس الأقطاب الدوليين.

وبالرغم من تعاطف الأحزاب السياسية الإسلامية الشيعية مع معاناة الأكراد إلا أن جميع تلك الأحزاب ترى حل مشكلة الأكراد ضمن مشروع الدولة الإسلامية، ودون التعاطف مع الأكراد إلى درجة إعطائهم السيادة الكاملة على كردستان. وتبرز مشكلة كبيرة في طريق حزب الدعوة، وهي مشكلة (المرجعية)، فهو الحزب الوحيد الذي يُعلن عدم التزامه بالمرجعية (في سنواته الأولى، وفي حدود ما هو مُعلن في وثائقه) وربما هذا يعود إلى تأسيسه قبل الثورة الإيرانية بسنتين، حيث لم تكن المرجعية قد أخذت أهميتها السياسية الساخنة. لكن يبدو أن الحزب حتى الآن ملتزم بهذا الموقف، ويبدو أن هذه القضية - على عكس بقية الأحزاب الشيعية - لم تكن في يوم من الأيام مثارة في صفوفه، كما أن برنامجه السياسي يخلو من أية إشارة لهذا الأمر، ولهذا نجد أن حزب الدعوة يواجه ضغوطاً شديدة وهجوماً متصاعداً من الأحزاب الأخرى، لغياب أي ذكر للمرجعية في وثائقه، ولعدم تبنّيه لفكرة (الولي الفقيه). ومن هنا نلاحظ أن علاقات الحزب بإيران يشوبها شيء من التوتر. لكن هذا لا يمنع تبنّي الحزب بعض التقنيات الثورية الإيرانية، ومحاولة استنساخ التجربة الإيرانية في الاستدعاء السياسي والحشد، وسَوْق المؤازرين والأنصار في (المظاهرات المليونية) لتحقيق الأهداف السياسية للحزب. ويبدو أن أوساط الحزب في حماس لتتبعهم لتجربة الثورة في إيران قد تغاضوا عن الشروط الفنية والموضوعية، وكذلك عن خصوصية التجربة في إيران، وما رافقها من ظروف مساعدة، وكذلك الفروقات الموضوعية بين الحالة الإيرانية والحالة العراقية.

هكذا حاولنا رصد الفكر الحركي لحزب الدعوة في محاوره المختلفة (المفاهيم، والدولة، والمؤسسات، والبرنامج - الاقتصاد - الموقف من القومية، والمرجعية، وتقنيات الحشد المتأثرة بالتجربة الإيرانية).

الهوامش

(1) **«الدعوة الإسلامية»** د. صادق أمين، اسم مستعار للمرحوم د. عبدالله عزام - دار الإيمان - عمّان - د.ت - ص 113.

(2) **«مفاهيم حزب التحرير»** ص 24. نقلاً عن **«الدعوات الإسلامية المعاصرة»**، جمال البنّا ص 172. كذلك انظر **«الطريق إلى جماعة المسلمين»** حسين بن محسن بن علي جابر - دار الدعوة - الكويت - 1984 - ص 303.

(3) **«الدعوة الإسلامية»** د. صادق أمين، مشار إليه، ص 118.

(4) **«الموسوعة الحركية»**، بإشرف فتحي يكن، دار البشير - عَمان - 1983، ص. 187 - 188.

(5) أنظر جمال البنّا، مشار، إليه، ص 179 نقلها عن **«رسالة المفاهيم»** من منشورات الحزب ص 43.

(6) **«مُذكّرة من حزب التحرير، مُقدّمة إلى العقيد معمر القذافي»** من منشورات الحزب 39 صفحة من القطع المتوسط - 9 أيلول 1978 تقدم الحزب بهذه المذكرة بعد جلسة مع العقيد القذافي استمر فيها النقاش أربع ساعات متوالية.

(7) **«حزب التحرير: دراسة ونقد»** د. همام سعيد، ورقة قُدِّمت إلى ندوة اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر، بإشراف مكتب التربية العربي لدول الخليج - البحرين 22 - 25/ 2/ 1985 - ص 612.

(8) **«التكتل الحزبي»** تقي الدين النبهاني، منشورات الحزب ص 18.

(9) المرجع نفسه، ص 6.

(10) حسين بن علي جابر، مشار اليه، ص 300.

(11) **«رسالة المفاهيم»** ص 45 عن البنّا، مشار إليه، ص 180.

(12) البنّا، مشار إليه، ص 181.

(13) حسين بن علي جابر، مشار إليه، ص 306.

(14) فريد عبد الخالق **«الإخوان المسلمون في ميزان الحق»** القاهرة - 1987 - ص 29.

(15) يقول سيد قطب رحمه الله في **«معالم في الطريق»** وهو يتحدث عن طبيعة المنهج القرآني في الدعوة: **[إنّهَ ليس نظرية تتعامل مع الفروض.. إنه منهج يتعامل مع الواقع.. فلا بد أولاً أن يقوم المجتمع المسلم الذي يقر عقيدة: أن لا إله إلا الله، وأن الحاكمية ليست إلا لله ويرفض أن يُقر الحاكمية لأحد من دون الله ويرفض شرعية أي وضع لايقوم على هذه القاعدة. وحين يقوم هذ المجتمع فعلاً، وتكون له حياة واقعية، وتحتاج إلى تنظيم وإلى تشريع، عندئذ فقط يبدأ هذا الدين في تقرير النظم، وفي سنّ الشرائع، لقوم مستسلمين أصلاً للنظم والشرائع، رافضين أصلاً لغيرها من النظم والشرائع]** ص 33.

(16) كمثال على وضوح الفكر الحركي عند البنّا، وعلى ضرورة التمرحل كتكتيك نضالي مطلوب: أن الإخوان قرروا 1942 ترشيح البنّا عن دائرة الاسماعيلية في الانتخابات التي أعلنت حكومة الوفد عنها، وبعد بضعة أيام من ترشيح الإخوان للبنّا تلقى الأخير دعوة من رئيس الحكومة مصطفى النحاس بمقابلته، وتمت المقابلة، وطلب النحاس من البنّا أن يسحب الأخير ترشيحه، وإلا اضطر لاتخاذ إجراءات قاسية إزاء الجماعة، ومنها حل الجماعة ومؤسساتها، فعرض البنّا الأمر على مكتب الإرشاد موضحاً أنه يفضل أن يسحب ترشيحه على أن تتعرض الجماعة للأذى من خلال مواجهة ليست الجماعة على استعداد لها، فاستقر الرأي على سحب ترشيح البنّا، والعودة (خطوة إلى الوراء، من أجل خطوتين إلى الأمام) وهو بالمناسبة تكتيك تبنّاه الحزب البلشفي في الأيام الأولى للثورة 1917، وبذلك تفرغ البنّا والجماعة للهدف المرحلي الأساسي، وهو استكمال أبنية الجماعة التنظيمية والإدارية في الداخل والخارج، فاتسعت الجماعة في ذلك اتساعاً يفوق في أهميته وجدواه التاريخية دخول البنّا للبرلمان.

(17) **«مذكرات الدعوة والداعية»** حسن البنّا، الطبعة الثانية، مع تقديم لأبي الحسن الندوي، 1966، ص 175.

(18) **«صفحات من التاريخ»**، صلاح شادي، ص 80 - 81 وكذلك **«الإخوان المسلمون»**، ريتشارد ميتشيل، ص 183، يؤكد صلاح شادي (ص 82) أن الهضيبي لم يكن معروفاً لدى الجماعة، وأن حسن البنّا اختار الباقوري- بعد صدور قرار الحل 1948 - كي يكون مسؤولاً بعده عن الإخوان، وذلك لنية الأول الاعتكاف في إحدى القرى.

(19) **«الصراع الطبقي في مصر** 1945 - 1970» محمود حسين، دار الطليعة بيروت، 1971، ص 110.

(20) انظر **«معالم في الطريق»** يقول: [إن مهمتنا الأولى هي تغيير واقع هذا المجتمع. مهمتنا هي تغيير هذا الوقع الجاهلي من أساسه. هذا الواقع الذي يصطدم اصطداماً أساسياً بالمنهج الإسلامي، وبالتصور الإسلامي، والذي يحرمنا بالقهر والضغط أن نعيش كما يريد لنا المنهج الالهي أن نعيش، إن أولى الخطوات في طريقنا هي أن نستعلي على هذا المجتمع الجاهلي وقيمه وتصوراته، وألا نعدّل نحن في قيمنا وتصوراتنا قليلاً أو كثيراً، لنلتقي معه في منتصف الطريق. كلّا إننا وإياه على مفرق الطريق، وحين نسايره خطوة واحدة فإننا نفقد المنهج كله، ونفقد الطريق]. ص 19. و **«الأصولية الإسلامية»** د. حسن حنفي، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1989، ص 49.

(21) د. حسن حنفي، مشار اليه، ص 48. من المهم هنا أن نشير أن فكر سيد قطب رحمه الله مرّ بمرحلتين: الأولى: المرحلة الاجتماعية، حيث قام بطرح المشكلة الاجتماعية الاقتصادية التي تواجه المجتمع، وبتحديد الارتباط بين المشكل والتصور الإسلامي، وبدائل الحل (انظر كتابيه: **العدالة الاجتماعية في الإسلام، ومعركة الإسلام**

والرأسمالية) وهناك مرحلة ثانية تبلورت في الستينات، وهي مرحلة ظهرت فيها كتبه: **(هذا الدين، والمستقبل لهذا الدين، ومعالم في الطرق)**. ردّت أقلام عديدة من الإخوان على مقولات سيد قطب رحمه الله في (المعالم) منها ما كتبه د. عبد العزيز كامل رحمه الله**(الدين والحياة)** الجزء الأول، الطبعة الثانية 1967 الأمانة العامة للاتحاد الاشتركي وكذلك مقالات د. عبد الله أبو عزّة في مجلة **الشهاب** البيروتية 1973، والذي تناول سيد قطب بالنقد (انظر كتاب أبو عزة: **(مع الحركة الاسلامية في الدول العربية)**، دار القلم - الكويت 1986 ص 424، كذلك انظر **(المصحف والسيف)** نبيل عبد الفتاح - مكتبة مدبولي - القاهرة - 1983 ص 43 و **(الإخوان المسلمون)** محمود عبد الحليم، ج3، ص 371 - 381. و **(دعاة لاقُضاة)**، حسن الهضيبي، دار الطباعة والنشر الإسلامية، القاهرة، 1977، ص 63.

(22) **«المدخل إلى دعوة الإخوان المسلمين»** سعيد حوّى - دار الأرقم - عمّان - د. ت، ص 21.

(23) **«دروس في العمل الإسلامي»** سعيد حوّى - مكتبة الرسالة الحديثة - عمّان - 1981 - ص 19.

(24) **«في آفاق التعاليم»** سعيد حوّى - مكتبة الرسالة الحديثة عمّان - 1981 - ص 5.

(25) **«المدخل إلى دعوة الإخوان المسلمين» ، مشار إليه، ص** 30.

(26) **«في آفاق التعاليم»** مشار إليه، ص 16 - 17.

(27) **«من أجل خطوة إلى الأمام»**، ص 40.

(28) **«دروس في العمل الإسلامي»** مشار إليه، ص 69.

(29) المرجع نفسه، ص 70.

(30) المرجع نفسه، ص 98.

(31) المرجع نفسه، ص 99.

(32) المرجع نفسه، ص 106.

(33) المرجع نفسه، ص 107.

(34) **«تنظيم الجهاد»** نعمة الله جنينة، دار الحرية، القاهرة، 1988، ص 97.

(35) من الملاحظ: أن نفس الأحاديث الشريفة التي استند إليها فرج في رسالته هي هي التي استند إليها جهيمان العتيبي في رسالته (الإمارة والبيعة) والتي صدرت قبل عملية الحرم المكّي في 1979.

(36) **(الفريضة الغائبة)**، محمد عبد السلام فرج، ص 6.

(37) المرجع نفسه، ص 21.

(38) المرجع نفسه، ص 31.

(39) **«تنظيم الجهاد»** مشار إليه، ص 124. من خلال فحص كافة المراجع والوثائق والأوراق والكراسات التي تتناول موضوع (تنظيم الجهاد) يبرز عبّود الزّمر، ويتميز في وعيه العام، وتحسسّه الاستراتيجي للمعضلة التي كان بصدد العمل لها. بخلاف باقي المتهمين في القضية. لقد كان الزّمر مقدّما في المخابرات الحربية، بالقوات المسلحة المصرية، واشترك في حرب اكتوبر، وكان أداؤه متميزا، وقد تم إطلاق اسمه على أحد الشوارع لهذا السبب.

(40) **«تنظيم الجهاد»**، مشار إليه، ص 118.

(41) المرجع نفسه، ص 142 - 143.

(42) نقلها عن «تنظيم الجهاد»، مشار إليه، ص 129.

(43) لايتعدى كل أعضاء التنظيم عدة مئات، وحسبك ذاك مشيراً في شعب يتجاوز تعداده الخمسين مليون نسمة. ليس هناك حصر رسمي ومنشور لحجم عضوية جماعة الإخوان في جمهورية مصر، لكن بعض المهتمين بشؤون الجماعة يقدرونها بعشرات الألوف.

(44) انظر نص بيان المجلس كما نشر في صحيفة **لواء الصدر** 24 تشرين الثاني 1982.

(45) **«المادية والفكر الديني المعاصر»** فالح عبد الجبار، ص 38.

(46) المرجع نفسه، ص 40 - 41.

(47) المرجع نفسه، ص 46.

(48) المرجع نفسه، ص 53.

(49) بيان المجلس المنشور في الصحف 16/ 12/ 1982.

(50) **«المادة والفكر الديني المعاصر** ، مشار اليه، ص 56.

(51) المرجع نفسه، 58 كذلك انظر (بيان التفاهم) الآفاق السياسية - منشورات حزب الدعوة ص 30 .

(52) **«صورة عن اقتصاد المجتمع الإسلامي»** السيد محمد باقر الصدر ص 10.

(53) نشر الشيرازي - الأب الروحي لحركة الجماهير المسلمة - كراسة بهذا العنوان طرح فيها رأيه في موضوع القومية بتفصيل.

المصادر

حسن حنفي

1989 الأصولية الإسلامية، مكتبة مدبولي، القاهرة.

سعيد حوّى

د.ت المدخل إلى دعوة الإخوان المسلمين، دار الأرقم، عمّان.

1981 أ دروس في العمل الإسلامي، مكتبة الرسالة الحديثة، عمّان.

1981 ب في آفاق التعاليم، مكتبة الرسالة الحديثة، عمّان.

نعمة الله جنينة
1988 تنظيم الجهاد، دار الحرية، القاهرة.

استلام البحث ديسمبر 1993
إجازة البحث إبريل 1995